REVISTA NUESTRAMÉRICA

ISSN 0719-3092

Rev. nuestrAmérica, 2021, vol.9, núm.17, edición continua, e6169040
Artículo depositado en Zenodo. DOI https://doi.org/10.5281/zenodo.10223154
Publicado en HTML y PDF https://nuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/e6169040

Aportes ecoéticos a partir del feminismo comunitario de América Latina

Contribuições ecoéticas a partir do feminismo comunitário de América Latina

Echoethical contributions from the communitarian feminism of Latin America

Luis Espericueta
Máster en Estudios Avanzados en Filosofía
con especialidad en Filosofía Moral y Política
Licenciado en Derecho
San Luis Potosí, México
http://orcid.org/0000-0002-8717-0170
jl.espericueta@outlook.com

Laura de la Fuente López
Máster en Traducción y Mediación Intercultural
Grado en Lenguas Modernas y sus Literaturas
Salamanca, España
http://orcid.org/0000-0002-2740-772X
laura_fl95@hotmail.com

Resumen: En medio de montañas guatemaltecas y barrios bolivianos, dos grupos de mujeres xincas y aymaras, dedicadas a erradicar las violencias sufridas por las mujeres indígenas, comenzaron a ordenar todas sus experiencias y las condensaron en lo que llamaron Feminismo Comunitario. Esta corriente feminista, nacida en el seno de la militancia, se ha desarrollado teóricamente y ha creado una serie de categorías imprescindibles en sus reivindicaciones. El objetivo del presente trabajo es visibilizar la valiosa dimensión ecoética de esta propuesta latinoamericana. Para ello, se procederá a identificar sus rasgos distintivos; posteriormente, se abordarán las categorías utilizadas y, haciendo uso de experiencias de la región, se extraerán de ellas elementos que consideramos deberían ser tomados en cuenta para hacer de la ecoética un movimiento no solo protector de los ecosistemas, sino también de las epistemologías.

Palabras claves: feminismo; ética ecológica; comunidad; descolonización; género.

Resumo: Em meio às montanhas da Guatemala e bairros bolivianos, dois grupos de mulheres xincas e aymaras, dedicados a erradicar a violência sofrida pelas mulheres indígenas, começaram a ordenar todas as suas experiências e as condensaram no que chamaram de Feminismo Comunitário. Esta corrente feminista, nascida dentro da militância, desenvolveu-se teoricamente e criou uma série de categorias que são essenciais para suas demandas. O objetivo deste trabalho é tornar visível a valiosa dimensão eco-ética desta proposta latino-americana. Para tanto, procederemos à identificação de suas características distintivas; posteriormente, abordaremos as categorias utilizadas, e fazendo uso das experiências na região, extrairemos delas elementos que consideramos que devem ser levados em conta para tornar a eco-ética um movimento que não só protege os ecossistemas, mas também as epistemologias.

Palavras-chave: feminismo; ética ecológica; comunidade; descolonização; gênero.

Abstract: In the midst of Guatemalan mountains and Bolivian neighborhoods, two groups of Xinca and Aymara women, dedicated to eradicating the violence suffered by indigenous women, began to organize all their experiences and condensed them into what they called Communitarian Feminism. This feminist current, born in the bosom of the militancy, has been able to develop itself theoretically and has created a series of essential categories to achieve its claims. The objective of this work is to make visible the valuable eco-ethical dimension of this Latin American proposal. In order to do so, we will proceed to identify their distinctive features; subsequently, we will address the categories used, and making use of experiences from the region, we will extract from them elements that we consider should be taken into account to make eco-ethics a movement that not only protects ecosystems but also epistemologies.

Key words: feminism; ecological ethics; community; decolonization; gender.

Esta obra podrá ser distribuida y utilizada libremente en medios físicos y/o digitales. La versión de distribución permitida es la publicada por Revista nuestrAmérica (post print). Su utilización para cualquier tipo de uso comercial queda estrictamente prohibida. Licencia CC BY NC SA 4.0: Reconocimiento-No Comercial-Compartir igual-Internacional

Fecha de recepción: 16 mayo 2019.
Fecha de aceptación: 28 febrero de 2021.
Fecha de publicación: 7 junio de 2021.

1. Introducción

Hace más de treinta años que Carol Gilligan (1982) publicó su famosa obra *In a Different Voice*, un paradigmático texto sobre desarrollo moral que intentaba sacar de la sombra a todo un sector de la humanidad históricamente marginado: las mujeres. Y si bien no ha sido el primero ni el último libro que se haya planteado tan ardua y urgente tarea, su título es icónico por referirse a la necesidad de alteridad y señalar el deber de escuchar a quienes se les ha negado desde siempre la palabra.

Sin embargo, no todas las voces de las mujeres son iguales; obligarlas a que se ajusten a los estándares de la "femineidad" para que sean oídas resulta insuficiente y nocivo. O por el contrario, imponer que, como el canto gregoriano, aspiren a ser voces masculinas que buscan enaltecer al dios hombre, sería una carencia epistemológica y armónica. Así lo sabían las feministas negras que como bell hooks (1984) criticaron el androcentrismo operante en la mayoría de las demandas monopolizadas por las mujeres blancas y de clase media-alta que deseaban ascender en el esquema inherentemente injusto creado por los hombres de su entorno.

Por esta razón era necesario desarrollar una capacidad auditiva menos llana y monódica pero más amplia y compleja, que no se conformara con doblar las octavas sino que lograra un entrecruzamiento polifónico de las melodías, sin miedo a lo disonante. Un crisol de voces audaces que, como el jazz, imbricara ritmos hasta entonces silenciados. De esta manera, gracias a otras muchas mujeres como Kimberle Crenshaw (1989) o María Lugones (2011) con las teorías interseccionales y descoloniales respectivamente, hemos podido constatar que la palabra no era negada solo en función del género, sino que la etnia y la clase eran otros dos aspectos objetivos de la invisibilización patriarcal. Es así como desde diferentes coordenadas del Sur global podemos escuchar con variados tonos y lenguas: "*¿por qué solamente ustedes, mujeres blancas, tienen el privilegio de otorgar la solidaridad?*", tal como expresa Houria Bouteldja (2010), feminista islámica.

En este marco, una de esas voces diferentes que han luchado por hacerse reconocer es la del feminismo comunitario integrado por mujeres indígenas de América Latina, especialmente de Bolivia y Guatemala. Este artículo tiene el principal propósito de hacer eco a dicha propuesta latinoamericana y, con ayuda de sus postulados, extraer elementos que estimamos imprescindibles en todo quehacer ecoético crítico.

Para lo anterior, iniciaremos contextualizando brevemente el origen del feminismo comunitario, para después introducir a la "comunidad", su concepto rector. A partir de esta noción obtendremos los cinco elementos que la componen: el cuerpo, el espacio, el tiempo, la memoria y el movimiento. Nuestro método consistirá en un análisis reflexivo donde, una vez explicado lo que sus autoras entienden de cada uno de los elementos, procederemos a orientarlos hacia la cuestión ecológica. Esto último se hará naturalmente desde la postura teórica del feminismo comunitario y, en consecuencia, se abordará con una perspectiva descolonial. Pero, además, para nuestros análisis personales haremos uso de algunos ejemplos donde consideramos que podemos explicitar la relevancia ecológica que poseen las categorías estudiadas. Dichos ejemplos no se limitarán a tener la misma naturaleza, ni atenderán a un criterio específico, pues justamente lo que buscamos con ellos es poner de manifiesto el polimorfismo de la dimensión ecoética de esta corriente feminista.

En este trabajo entenderemos la ecoética o ética ecológica —parafraseando a Foucault con su caja de herramientas— como una cesta en la que hay distintas frutas y verduras, las cuales nos pueden proveer de nutrientes para el mejor pensar y actuar a favor de la producción y reproducción de la vida humana y no-humana, así como en la búsqueda de unas relaciones justas dentro de la totalidad

de la biosfera; no obstante, para realizar estas tareas debemos saber qué alimentos convienen comer en función de la circunstancia y la persona en cuestión. Dicho esto, e inspirándonos en la concepción de Enrique Dussel (2016, 22) acerca de la ética general, diremos que los principios y categorías —los nutrientes de nuestras frutas y verduras— de la ecoética son generales y abstractos, siempre a la espera de ser subsumidos por un campo práctico más concreto —las actividades—. Este proceso es el que queremos apenas bosquejar a lo largo del artículo y al que nos referimos al precisar que nuestro método consistirá en orientar las categorías del feminismo comunitario hacia el horizonte ecológico.

2. Orígenes del feminismo comunitario

En Bolivia, en la década de los noventa, nació un colectivo llamado "Mujeres creando", el cual se consagró a realizar diferentes actividades políticas y culturales con el objetivo de visibilizar y erradicar la opresión de las mujeres de este país. Después de una escisión, surgió "Mujeres creando comunidad", uno de los movimientos firmemente implicados en la insurrección popular boliviana del 2003, conocida como La Guerra del Gas y que sería uno de los detonantes que traería como consecuencia la creación de la Asamblea Constituyente del 2006 y la llegada de Evo Morales a la presidencia. Esta organización de mujeres, a partir de experiencias colectivas y ancestrales, comenzó a elaborar un andamiaje práxico capaz de impulsar sus reivindicaciones y que se llamaría a la postre feminismo comunitario.

Asimismo, a inicios del milenio, se creó en Guatemala la "Asociación de Mujeres Indígenas de Santa María Xalapán" con dos propósitos principales: prevenir la violencia hacia las mujeres indígenas de la etnia Xinca y oponerse al extractivismo minero que deteriora el ecosistema de su región. Una de sus cofundadoras, Lorena Cabnal, por medio de algunos escritos y conferencias, ha compartido las diversas acciones que se han emprendido, de las cuales cabe destacar el acompañamiento jurídico de menores agredidas sexualmente, la alfabetización de las mujeres de su comunidad y el fomento de su participación política, así como manifestaciones de desobediencia civil y resistencia jurídica frente a más de treinta licencias de explotación minera. Las integrantes de esta organización, al recoger sus experiencias y estructurar sus pensamientos, fueron dando forma a lo que decidieron llamar igualmente feminismo comunitario.

Estas dos vertientes han ido desarrollándose por diferentes derroteros pero siempre bebiendo de una misma fuente: la lucha contra las violencias sufridas por las mujeres indígenas. El feminismo comunitario, tanto en Bolivia como en Guatemala, ha nacido en el seno de luchas sociales muy concretas y ha sido un fruto del activismo de las mujeres indígenas latinoamericanas. Por lo anterior, es natural que esta corriente sea eminentemente práxica, pues en medio de la militancia sus impulsoras se han dedicado asimismo a la creación y modificación de ciertas categorías conceptuales útiles en su quehacer de liberación.[1]

3. Rasgos generales del feminismo comunitario

Uno de los rasgos característicos del feminismo comunitario es el fuerte rechazo que presenta hacia la modernidad y posmodernidad europeas. Sus teóricas denuncian la destrucción e infravaloración de las experiencias y conocimientos "periféricos"; de igual modo, son sumamente críticas frente a los baluartes de la modernidad como la Razón, el Progreso, la Ciencia o el Liberalismo, pues los consideran herramientas que han servido en la dominación de sus pueblos y personas (Paredes y Guzmán 2014, 28).

[1] A partir de una ruptura entre las impulsoras del Feminismo Comunitario en Bolivia, surgió otra organización denominada Feministas Comunitarias Antipatriarcales. No obstante, consideramos que a pesar de sus cambios organizacionales, la teoría práxica que elaboraron en comunidad no pierde vigencia. Además, es necesario destacar que el feminismo comunitario está elaborado por diferentes mujeres activistas que, aunque no estén todas incluidas en las autorías del material bibliográfico, han sido autoras (in)directas en su realización. Por lo tanto, al nombrar a alguien en específico según las reglas de citación, no debe entenderse como una invisibilización hacia otras personas, ni tampoco como un reconocimiento o posicionamiento a favor de la "autora oficial".

Asimismo, las feministas comunitarias se niegan a la imposición de una agenda política elaborada desde una academia ajena a la realidad de sus comunidades y critican a aquellas feministas de países desarrollados que buscan monopolizar y exportar la teoría que consideran como la única válida o la más acabada (Paredes y Guzmán 2014, 15). Además, reprochan que muchas demandas feministas se hayan aliado con el sistema económico y político actual, siendo neutralizadas y reducidas a una simple equidad de género. En especial, el feminismo comunitario desconfía de la equidad de género y le acusa de padecer una contradicción performativa. Según sus impulsoras, el género debería entenderse como un concepto que delata la relación subordinada de las mujeres con respecto a los hombres, no obstante, al hablar de equidad de género se legitima *de facto* la injusticia persistente hacia ellas. "*Nunca va a haber equidad de género entendida como igualdad, porque el género masculino se construye a costa del género femenino, por lo que la lucha consiste en la superación del género como injusta realidad histórica*" (Paredes 2014, 65-6).

A propósito de esto último, Paredes y Guzmán aluden a aquello que Amelia Valcárcel (1994, 153) llamara "*derecho al mal*" y desestiman que sea un objetivo conveniente el aspirar a las mismas cosas que el hombre neoliberal desea; proclaman que no quieren la mitad del infierno neoliberal sino la mitad del paraíso, "*queremos la mitad pero no una mitad de opresión, explotación y violencia*" (Paredes 2014, 83). De esta manera el feminismo comunitario intenta distanciarse de la ya clásica división entre feminismos de la igualdad y de la diferencia, ambos predominantemente europeos. Paredes y Guzmán consideran que estos dos polos son un síntoma característico del androcentrismo y del individualismo de la modernidad, por lo cual optan por referenciar su trabajo hacia la comunidad: "*no queremos pensarnos las mujeres frente a los hombres sino pensarnos mujeres y hombres en relación a la comunidad*" (Paredes y Guzmán 2014, 39).

Es importante agregar que las feministas comunitarias no buscan encajar en alguna de las grandes corrientes del feminismo e incluso descartan autodenominarse como ecofeministas, pues consideran que la lucha por la liberación de la mujer podría quedar relegada a un segundo plano (Paredes y Guzmán 2014, 43-4). De ahí que no deseemos imponerles esta etiqueta, aunque efectivamente compartan objetivos con los ecofeminismos.[2] Más bien, como el título de este artículo evidencia, lo que tratamos es obtener de su propuesta particular nuevos nutrientes para pensar la ecoética de un modo más crítico.

Por otro lado, a pesar de que el feminismo comunitario haya nacido en pueblos originarios, la comunidad que este concibe no se limita al grupo constituido solo por personas indígenas. Tampoco hay que interpretar la palabra "comunidad" desde una postura geográfica, económica o política; en efecto, esta no se refiere simplemente a una ciudad, un pueblo rural o un país: "*nosotras partimos de la comunidad como principio incluyente que cuida la vida*" (Paredes 2014, 78). Este cuidado de la vida tiene por objetivo el *Sumak Qamaña,* frase aymara que se traduce como el "Buen Convivir". Convivir no solo con personas, sino con todos los seres vivos, incluso con el espacio y el tiempo —como se verá más adelante—.

Si bien el feminismo comunitario se apoya fuertemente en las cosmogonías originarias, no por ello sus activistas han soslayado el machismo indígena ni han caído en el mito del *bon sauvage*. A pesar de los reproches al colonialismo, esta corriente se separa de aquellas posturas indigenistas acríticas que consideran que el patriarcado únicamente ha llegado con la modernidad. El feminismo comunitario, consciente de las históricas formas de opresión hacia la mujer, identifica las diferentes configuraciones del machismo y llama "*entronque patriarcal*" (Paredes y Guzmán 2014, 83) a la unión del patriarcado

[2] El ecofeminismo es heterogéneo, toma forma en los años setenta de la mano de Françoise d'Eaubonne, una activista y teórica a quien se le atribuye la acuñación del término, íntima amiga de Simone de Beauvoir. Posteriormente se han venido desarrollando diversas propuestas que, salvando sus importantes diferencias, comparten el principal objetivo de estudiar las relaciones entre las opresiones vividas por la mujer y la naturaleza. Aunque no pretendemos hacer una revisión de los diversos ecofeminismos, para fines prácticos y obviando la inexactitud de las clasificaciones breves, podemos decir que una de las formas de distinguirlos es en función de su antropología filosófica, así tendríamos dos grandes grupos: aquellos que parten de una postura esencialista de la mujer para fundamentar su lucha ecológica, lo cual les ha traído no pocas críticas; este es el caso de la famosa activista india Vandana Shiva. Y, por otro lado, los constructivistas que centran su atención en los procesos sociales y culturales que impactan en las identidades de las mujeres, abogando por la igualdad y autonomía; aquí encontramos, entre otros, al llamado ecofeminismo crítico de la estimada profesora Alicia Puleo. Para ahondar en los tipos de teorías ecofeministas véase: (Puleo 2005).

ancestral y del patriarcado colonial europeo. Esta complicidad entre patriarcados se tradujo en una doble violencia hacia las mujeres indígenas, ya que además de aumentar cuantitativamente la opresión sufrida, la modificó cualitativamente.

> Hay que retribuir a las mujeres indígenas doblemente, porque corresponde devolverles, uno, como comunidades indígenas de mujeres y hombres lo que el colonialismo y el racismo les robó, pero al estar las mujeres indígenas más empobrecidas que los hombres en sus comunidades, hay que devolverles en justicia lo que el patriarcado les arrebató, por eso decimos devolverles dos veces una por indígenas y otra por mujeres. (Paredes 2014, 93)

El sometimiento de la mujer por parte del patriarcado ancestral fue reforzado por el patriarcado colonial. Del mismo modo, la explotación de las tierras de las comunidades indígenas realizada por el colonialismo se vio reforzada con la industrialización amparada por el neoliberalismo. Estas complicidades y metamorfosis de los opresores no pasaron desapercibidas para los pueblos indígenas y menos para los cuerpos de las mujeres. Para las feministas comunitarias, el visibilizar estos y otros momentos implica realizar un trabajo de "*victimización histórica situada*" (Cabnal 2010, 19), la cual permite identificar las causas que originaron la precarización y el sufrimiento de las mujeres y sirve, asimismo, para desmitificar aquellas narraciones que romantizan y legitiman las distintas opresiones.

Este espíritu crítico ha sido una de las razones por las que han elegido la denominación de "comunitario", en lugar de otra palabra que pudiera tener connotaciones igualmente reivindicativas —como es el caso del feminismo marxista o afines—. Esta corriente latinoamericana se niega a ser una mera ampliación de otras teorías sociales, precisamente por ello propone y defiende un proyecto político y epistemológico propio: la comunidad. Es decir, no se trata de un movimiento meramente antiindividualista, o exclusivamente anticapitalista, o únicamente descolonial, ni solamente ecológico, sino que, consciente de estas luchas, las abraza a todas y las une en la comunidad.

4. Los elementos de la comunidad y sus implicaciones ecoéticas

Hemos comentado más arriba que la comunidad tiene como principio el cuidado de la vida, ahora nos dedicaremos a analizar cuáles son las categorías que la constituyen y visibilizaremos la gran potencia ecoética de cada una de ellas. Cabe recordar que todas ellas representan ámbitos en los que la lucha feminista debería inicialmente hacerse presente. A este respecto, las feministas comunitarias señalan que es necesario poseer una mirada amplia e inconformista a la hora de identificar los campos en donde se debe incidir para suprimir las condiciones de subordinación y explotación de las mujeres; insisten en que no basta con tener indicadores simples y aislados como cuotas de género en la política, acceso a la educación superior, o anticonceptivos gratuitos. Si bien todo esto es necesario, no debemos creer que es suficiente, de lo contrario proclamaremos antes de tiempo "*el final del patriarcado*" (Sottosopra 1998, 169).

Por lo tanto, teniendo en cuenta lo anterior, podemos enunciar las categorías constitutivas de la comunidad, a saber: el cuerpo, el espacio, el tiempo, la memoria y el movimiento. Estos cinco elementos son dinámicos y están interrelacionados entre sí; Paredes propone un esquema similar al siguiente:

Esquema realizado a partir de Paredes (2011, 199)

4.1 El Cuerpo

Lorena Cabnal cuenta cómo la defensa que hacen los pueblos indígenas sobre sus tierras, frente a la expropiación del gobierno para otorgar concesiones mineras e industriales, le sirvió para cuestionar por qué no se cuidaban igualmente los cuerpos de las mujeres, pues incluso los propios hombres protectores de la tierra violentaban a las mujeres de la comunidad. Esta incoherencia patente es para Cabnal una desarmonía en lo que llama "*la red de la vida*" (Cabnal 2015); es una discordancia política y natural no respetar los cuerpos de las mujeres que habitan esa tierra reclamada.

Siguiendo esta tesitura, las feministas bolivianas ponen énfasis en la polisemia resultante al hablar de "penetración colonial".

> La penetración colonial nos plantea la penetración como la acción de introducir un elemento en otro y lo colonial, como la invasión y posterior dominación de un territorio ajeno empezando por el territorio del cuerpo. (…) La violación de nuestros cuerpos ninguna mujer la desea y la invasión colonial ningún pueblo la quiere. (Paredes 2012, 96)

Es así como, continuando con las analogías textiles acostumbradas por el feminismo comunitario, la defensa del cuerpo y la protección de la tierra están íntimamente tejidas, fuertemente imbricadas. Precisamente por ello, Cabnal habla del territorio cuerpo-tierra: "*las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra*" (Cabnal 2010, 23). Para la activista xinca, esta doble denuncia representa, además, el resultado lógico y consecuente de proclamar que "lo personal es político".

Es sumamente necesario apuntar que al reivindicar la "*recuperación y defensa de nuestro territorio cuerpo-tierra*" (Cabnal 2010, 22), no debe entenderse como una demanda hecha desde el derecho (neo)liberal que piensa que solo existe la propiedad privada e individual. En otras palabras, el feminismo comunitario no defiende los territorios como lo hace el propietario de un bien inmueble, el cual ostenta la facultad absoluta e irrestricta sobre una cosa. La tierra y el cuerpo no son vistos como las propiedades individuales del capitalista, sino como una parte de la comunidad que se vuelve territorio en tanto se percibe una violencia. En este sentido podemos interpretar, cuando Cabnal hace énfasis en la frase "recuperación y defensa", que únicamente hay recuperación cuando hay despojo y únicamente hay defensa cuando hay ataque. Es decir, nuestro cuerpo se comparte cuando hablamos con nuestros vecinos, cuando acariciamos a un perro, cuando tenemos relaciones sexuales consensuadas, cuando sembramos maíz o cuando nadamos en un río; sin embargo, cuando nos vemos amenazadas por una violencia se activa esa dimensión partisana del cuerpo entendido como territorio. El cuerpo no es como una parcela bien delimitada por una reja que dice "no cruzar" —esa parcela es una propiedad que puede ser transgredida por el solo hecho de poner un pie o coger una manzana de uno de sus árboles—, más bien es "*una relación consciente del ser y el estar*" (Cabnal 2015), y por lo tanto, el "ser y estar" siempre es en relación a otros seres y lugares, pues vivir siempre es convivir.

El feminismo comunitario rechaza concebir el cuerpo como algo abstracto y aboga por recobrar la historicidad corporal, una historia no determinista del cuerpo nutrida de las experiencias personales y comunitarias, las cuales tienen la capacidad de influirnos tanto positiva como negativamente. Asimismo, lucha contra la pasividad impuesta a los cuerpos de las mujeres; las fundadoras de este feminismo, siendo activistas, saben perfectamente la importancia del movimiento. No obstante, este dinamismo corporal no debe ser ordenado según lo decreten los buenos modales, sino que debe ser creativo: "*la creatividad es un instrumento de lucha que nos permite siempre escapar de la cooptación, del uso y manipulación, es un instrumento que permanentemente se renueva y siempre se está moviendo*" (Paredes y Guzmán 2014, 99). La creatividad es siempre heterodoxa, una persona creativa es alguien que sabe que las cosas pueden ser de otra forma, que no se contenta con lo establecido, que es consciente de que la liberación es posible. La creatividad es una herramienta que posibilita nuevas formas de vivir los cuerpos, la sexualidad y la existencia en general, una existencia no encerrada en binomios.

Por consiguiente, el reconocimiento de la historia y del movimiento en el cuerpo propio implica reconocer a su vez estos mismos elementos en otros cuerpos, en cuerpos diversos, incluso en los no-humanos. Las comunidades indígenas saben muy bien cómo la "animalidad" ha sido usada como descalificación y ha servido para legitimar la colonización. Y lo saben porque las personas pertenecientes a ellas fueron consideradas seres inferiores: los colonizadores menos humanistas, las pensaban inferiores en naturaleza; los más humanistas, inferiores en grado, pues carecían del cristianismo y del castellano. Aquellas que lograran domesticarse adecuadamente podían tener el privilegio de volverse dóciles animales de compañía; las que se negaran, eran cocinadas en el fuego inquisitorial, aunque la mayoría simplemente se transformaron en laboriosos animales de molino.

En lo personal consideramos que, tomando la influencia maya-quiché presente en Guatemala, podemos recuperar algunos indicios de lo que llamaríamos hoy elementos de ética animal. En el *Popol Vuh* —libro que contiene gran parte de la cosmovisión quiché—logramos observar ya una responsabilidad moral del humano hacia los animales; por ejemplo, cuando los dioses deciden destruir a la segunda generación de humanos debido a su ingratitud y desafección, los animales se juntaron para querellarse contra esa humanidad a causa de los malos tratos recibidos.[3]

> Y he aquí que sus perros hablaron y les dijeron:
>
> —¿Por qué no nos dabais nuestra comida? Apenas estábamos mirando y ya nos arrojabais de vuestro lado y nos echabais fuera. Siempre teníais listo un palo para pegarnos mientras comíais. (*Popol Vuh* 1993, 31)

Es interesante mencionar que en otras cosmovisiones mesoamericanas no solo los animales tenían la facultad de denunciar el maltrato, sino que directamente podían castigar a los humanos por los agravios sufridos. En los pueblos nahuas, el perro xoloitzcuintle era quien guiaba a los difuntos en el inframundo, por lo cual, si las personas no cuidaban a los perros —incluso a los "ajenos"—, el xoloitzcuintle no las ayudaría a cruzar el río Apanohuacalhuia haciendo que vagaran desorientadas por toda la eternidad.[4]

Volviendo a la tradición maya, si bien es verdad que en el *Popol Vuh* está presente un cierto antropocentrismo en tanto el humano es la criatura predilecta de los dioses, eso no ha sido impedimento para reconocer la deuda preoriginaria que tiene la humanidad con los animales. De hecho se podría decir que, según este texto, si no fuera por la intervención animal los humanos no podrían haber existido. Y es que, después de que los dioses fallaran dos veces en el intento de crear al humano con ayuda de materiales poco propicios como el barro y la madera, cuatro animales —un gato de monte, un coyote, una cotorra y un cuervo— les trajeron mazorcas de maíz y les enseñaron dónde buscarlas, "*y así encontraron la comida y esta fue la que entró en la carne del hombre creado*" (*Popol Vuh* 1993, 103). Además, las tradiciones ancestrales concedían un papel esencial a los animales, no solo como ayudantes en la creación del humano, sino también como salvadores de los dioses, pues el *Popol Vuh* narra cómo incluso unas pequeñas hormigas hicieron que los dioses bondadosos vencieran a los perversos.

De esta manera, tanto el cuerpo de la tierra como el de los humanos y el de los no-humanos están en la red de la vida —como diría Lorena Cabnal—, es por ello por lo que el feminismo comunitario milita a favor de la recuperación y defensa de todos estos cuerpos.

[3] Según el *Popol Vuh*, la primera generación de humanos fue creada con barro, la segunda con madera y la última con maíz.

[4] Esto nos recuerda a la mitología griega, sin embargo, Caronte no pedía que las personas tuviesen un comportamiento ético con los perros para cruzarlos por el río Aqueronte, sino que tan solo bastaba con tener dinero para pagarle.

4.2 El Espacio

Ahora pasaremos al siguiente elemento de la comunidad: el espacio. En el anterior apartado hemos hecho mención del concepto de "territorio cuerpo-tierra", no obstante, en esta sección ampliaremos y profundizaremos la noción espacial del feminismo comunitario.

Las feministas comunitarias de Bolivia representan el espacio como dos envolventes, uno vertical y otro horizontal. El envolvente vertical está compuesto por el Abajo, el Aquí y el Arriba, y comprende desde el subsuelo con sus minerales, hasta el espacio aéreo de las telecomunicaciones, los satélites y las estrellas. El envolvente horizontal es "*donde podemos entender la complementariedad, autonomía y reciprocidad entre quienes viven en comunidades, sean estas comunidades rurales con hermanas y hermanos que viven en las comunidades urbanas*" (Paredes 2014, 107).

Si bien esta corriente feminista nace directamente de las luchas indígenas contra megaproyectos extractivistas, no debemos entender el espacio únicamente como un conjunto de parcelas rurales. El espacio para hacer comunidad puede ser cualquier lugar, incluso dentro de la ciudad. De hecho, cuando las mujeres dicen que quieren caminar seguras por las calles, están demandando de cierta forma la inviolabilidad del territorio cuerpo-tierra.

Las calles representan un espacio donde las mujeres son doblemente vulnerables, ya que pueden ser víctimas de delitos patrimoniales como robos y asaltos, pero además de abuso y agresión sexual. Sin embargo, proteger el espacio urbano no implica solamente rescatar a las calles de las manos de la delincuencia y dejarlas como lugares neutrales de mero tránsito, es necesario también dotarlas de vitalidad y verlas como desdoblamientos de nuestros cuerpos. Paredes (2011, 201) apunta al respecto, "*el espacio es donde la vida se mueve y se promueve*". En este sentido, las calles deberían entenderse más en el sentido de su traducción náhuatl *quiahuac*, que quiere decir "fuera" (Gran Diccionario Náhuatl 2012). Este "fuera" no es el "exterior", el cual posee un sufijo comparativo de superioridad "-ior" y puede designar lo que es extraño y extranjero, más bien se refiere al foro donde una se expresa, al espacio donde los niños y niñas juegan sin la preocupación de ser secuestradas, donde los vecinos se comunican las situaciones por mejorar del barrio, donde una hace deporte sin ser atropellada por un coche, incluso la plaza que se toma para manifestarse en contra de una ley injusta, etc.

De este modo, la consigna feminista, en lugar de decir "queremos caminar seguras por las calles", podría ser más ambiciosa y proclamar "queremos vivir seguras en las calles". Y como vivir es siempre convivir, es necesario recuperar la ciudad también para otros seres que son vulnerables en las ciudades, como las plantas y los animales no-humanos. Las ciudades se han vuelto tan hostiles hacia la vida animal que no solo existe carencia de "áreas verdes", sino que en algunos lugares incluso han hecho que los propios árboles sean enemigos de los animales. Tal es el caso de un barrio lujoso de Bristol (Inglaterra), donde han puesto púas a las ramas para que los pájaros no dejen caer sus excrementos en los automóviles de alta gama (Morris 2017). Asimismo, las ciudades son cada vez más adversas hacia las personas: pocos son los lugares donde poder sentarse y descansar, y si los hay están diseñados de tal forma que sea imposible para las personas sin hogar poder acostarse. La arquitectura disuasoria utiliza una serie de artimañas para convertir a las ciudades en espacios inaccesibles, únicamente alcanzables por la vía mercantil. De igual modo, las personas con diversidad funcional sufren la hostilidad urbana. En países de América Latina, escasos son los transportes públicos adaptados para silla de ruedas, no todos los edificios tienen ascensor y pocas son las aceras con rampas. En consecuencia, la defensa del espacio incluye también hacer que la estructura de la ciudad sea de acceso universal.

La recuperación del espacio urbano es posible al tomar conciencia primeramente de que nuestro cuerpo influye y es influido por otros lugares más allá de nuestra pequeña casa. Es posible reivindicar un espacio urbano en tanto identificamos con creatividad y mirada crítica aquellos elementos de nuestro alrededor que impactan en nuestro cuerpo y en otros cuerpos. Podemos comenzar

abogando por peatonalizar calles, colocar baños públicos[5], implementar estructuras de acceso universal, crear áreas verdes, y en general, por construir un urbanismo que sea protector de la vida y no del dinero. Sin embargo, estas medidas se antojan insuficientes frente a la magnitud de los desafíos sociales y ecológicos, por lo que será más pertinente repensar nuestros asentamientos humanos incluso más allá del urbanismo verde, ya que es posible que las ciudades lleven intrínsecamente el espíritu de la segregación. De esta manera se torna necesario, además, conquistar la facultad de resignificar los conceptos espaciales.

En definitiva, al hablar de la recuperación y defensa del espacio, no debe ser entendido este unívocamente como un lugar externo al cuerpo, sino como una característica inherente a la existencia. "*No concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud*", sentencia Cabnal (2010, 23).

4.3. El Tiempo

Algo que siempre ha estado de la mano del espacio, es el tiempo. El feminismo comunitario tiene dos frentes de lucha temporal: por un lado, eliminar la infravaloración del tiempo de la mujer frente a la sobreestimación del tiempo del hombre; por el otro, la liberación de la imposición temporal del colonialismo y el capitalismo neoliberal impulsado por el Norte global.

La primera denuncia, proclamada desde siempre por los diferentes feminismos, se centra en evidenciar la desigualdad temporal que ha padecido la mujer, ya que su tiempo ha sido visto constantemente desde la cotidianidad del hogar, mientras que el del hombre se ha considerado desde la trascendencia de lo épico. Por este motivo reclaman darle a la mujer la importancia del sujeto histórico capaz de transformar al mundo. Asimismo, las feministas comunitarias secundan la reclamación hecha a favor de reconocer en ciertos casos la doble e incluso triple jornada laboral de las mujeres, pues su fuerza de trabajo se exige no solo por parte del patrón, sino también por su pareja y a menudo por otros familiares que se encuentran en situación de dependencia. En este mismo sentido, resulta interesante añadir que Paredes y Guzmán hablan del doble activismo para referirse a las mujeres que además de militar en alguna organización mixta, deben realizar una labor adicional de militancia dentro de esta para despatriarcalizar los comportamientos de los miembros.

Ahora bien, la segunda denuncia temporal del feminismo comunitario radica en descolonizar la forma de percibir el tiempo como una línea diagonal con un extremo soteriológico. En esta tesitura, sus activistas cuestionan la categoría del "progreso" entendida desde el desarrollismo y la cual ha sido impuesta como el espíritu de la temporalidad global. Este modo de concebir el progreso bebe de distintas fuentes, entre las que se encuentran la tradición cristiana, cuya temporalidad considera el pasado como un estadio peyorativo a causa del pecado original, y al futuro como una oportunidad de salvación. Otra de las raíces del progreso es el positivismo tecnocientífico, que establece una lógica de eficacia y eficiencia en el quehacer humano. Esta temporalidad se mide según parámetros cuantitativos por lo que puede definir con arrogancia matemática qué es un tiempo importante. El positivismo tecnocientífico asesina lo mediato, el proceso es considerado algo fastidioso e innecesario, lo que busca es la inmediatez: cumplir los objetivos de la forma más rápida posible.

Esto último se relaciona, por ejemplo, con el ámbito espacial previamente abordado. Bajo este aspecto, las calles son vistas como un proceso, como las líneas que le llevan a uno a su objetivo, por lo que es necesario acortarlas, reducirlas a la mínima expresión por medio de automóviles más veloces, autovías de circulación rápida, etc. La lógica tecnocientífica, la industrialización y el capitalismo, imponen la mayor productividad posible con los menores costes. Esa es la máxima de la temporalidad dominante, y cualquier actividad —incluida la acción de pensar— que no cumpla con esos estándares, estará del otro lado de la línea. Esa "línea abismal" (Santos 2010), designa lo

[5] En algunas ciudades francesas como Nantes y París, se han implementado urinarios camuflados de jardineras que convierte la orina en composta. Lamentablemente, las mujeres se ven privadas de este invento tan bien intencionado.

inexistente, lo desechable, lo ininteligible. Boaventura Santos (2010, 22) nos dice al respecto, "*distingo cinco modos de producción de ausencia o no existencia: el ignorante, el retrasado, el inferior, el local o particular y el improductivo o estéril*".

Es interesante ver cómo muchas de esas descalificaciones que menciona Santos han sido utilizadas también en contra de las mujeres, especialmente de las mujeres indígenas. El "pensamiento abismal" somete a la esterilización y anticoncepción forzada a aquellas mujeres consideradas "ignorantes" que no saben del espaciamiento de los hijos y de la sobrepoblación; tilda a las mujeres indígenas de "retrasadas" porque no saben castellano o inglés; las considera "inferiores" frente al hombre y a la mujer de la ciudad con estudios oficiales; reduce y "particulariza" sus problemas a meras políticas públicas que hablan de la "cuestión indígena" como algo aislado y no sistémico; considera a las mujeres demasiado reproductivas pero muy "improductivas" económicamente (Espericueta y de la Fuente 2020); etc. Es por ello por lo que en el feminismo comunitario encontramos una intención manifiesta de traspasar esa línea abismal que como un látigo ha azotado a sus cuerpos y a sus comunidades. Se vuelve entonces conveniente dejar atrás el paradigma de la línea y comenzar a hablar de otras figuras, como el círculo.

Al igual que muchas tradiciones antiguas, el feminismo comunitario concibe la temporalidad como circular. En ese círculo puede existir una "ecología de los saberes" (Santos 2010), pero además una ecología de la biosfera. Lo anterior implica reconocer otras temporalidades, incluso temporalidades no-humanas, como las de los animales y las plantas. Respetar la diversidad temporal conlleva, a su vez, asumir los procesos inherentes a esta. En consecuencia, es necesario tomar conciencia de que el tiempo es un elemento inseparable de la materia y por lo tanto debe ser defendido como un derecho natural. En este tenor, Paredes y Guzmán (2014, 98-9) señalan la importancia del autoconocimiento y la identificación de una especie de biorritmo; asimismo, abogan por la recuperación del tiempo con el objetivo de poder sembrar, cultivar, cuidar y cosechar nuestros cuerpos y nuestras comunidades.

4.4. La Memoria

La memoria podría ser considerada como una consecuencia de la defensa del tiempo arriba enunciada. Como veremos, recuperar el pasado llega a ser aquí una consigna, no solo política o epistemológica, sino también ecológica.

Las feministas comunitarias aseveran que no es suficiente con descolonizar el pasado y recobrar la "memoria larga" enunciada desde el indigenismo ya que, utilizando la categoría de "victimización histórica situada", es posible visibilizar el pasado patriarcal existente en las comunidades originarias. Es decir, su objetivo, además de la descolonización del pasado, es su despatriarcalización. Frente a una genealogía dirigida por las directrices patrilineales, las feministas comunitarias hablan de una "*femealogía*" (Cabnal 2010, 24).

Hacer femealogía consiste en visibilizar la historia de las mujeres, rescatar sus saberes, redimir sus experiencias, reanudar sus luchas, así como reconocer sus aciertos y errores. La femealogía intenta unir las vivencias de las mujeres, no como una mera serie de anécdotas aisladas, sino como unas raíces que nutren al árbol de las luchas feministas actuales, representadas en diversas ramificaciones.

Las feministas comunitarias de Guatemala, haciendo femealogía con las abuelas de la comunidad, se han dado a la tarea de recuperar poco a poco la lengua xinca, la cual había sido desplazada casi por completo por el castellano. De igual modo, buscando acabar con la hambruna imperante en su región y utilizando técnicas agroecológicas, han rescatado algunas semillas que estaban en peligro de extinción (Cabnal 2015).

Estos trabajos son acordes a todos los esfuerzos que emergen a lo largo del planeta y que con ayuda de la memoria de las mujeres en comunidad, tienen el propósito de rescatar especies naturales en peligro de extinción. Uno de los casos más destacados en el que se pone de manifiesto el potencial ecoético de la memoria comunitaria de las mujeres de América Latina, es el que tuvo lugar en el distrito de Mórrrope, al norte de Perú, donde en 2003, un grupo de mujeres pertenecientes a la cultura indígena mochica, cansadas de la explotación laboral que sufrían en algunas granjas, comenzaron a reunirse semanalmente con la intención de rescatar las especies extintas de algodón nativo (UNDP 2012, 4). Dichas variedades ancestrales de algodón eran el pilar cultural y económico de sus antepasados, sin embargo, a lo largo del siglo XX, el gobierno había obligado a cortar y quemar todos los cultivos nativos ante el temor de que portaran insectos capaces de transmitir enfermedades al algodón blanco con mayor valor comercial. No obstante, pese a la prohibición, las abuelas habían guardado algunos ejemplares de las semillas, por lo que aquel grupo de mujeres pudo recuperarlas. De igual modo, gracias a la memoria de las mujeres más ancianas, supieron que había un tipo de algodón poco conocido y que era utilizado para rellenar las almohadas antiguas, por lo que lograron así encontrar algunas semillas dentro de estas. "*Ahora que teníamos las semillas, debíamos aprender cómo cultivarlas. No fue fácil, especialmente porque además tuvimos que 'pelear' con nuestros maridos que no miraban con buenos ojos a sus esposas que se reunían solas para hablar de trabajo*" (UNDP 2016, 50), nos cuenta Yolanda Contreras, integrante de la organización. Finalmente, después de mucho esfuerzo, el gobierno reconoció a través de diferentes estudios que las especies de algodón nativo no originaban ningún tipo de peste e incluso las declaró en 2008 "*patrimonio genético étnico-cultural de la nación*" (Ley no. 29224, artículo 1).

Estos y otros casos visibilizan el gran valor ecoético que tiene la memoria de las mujeres de los diversos pueblos indígenas. Recuperar y defender la femealogía se vuelve así una consigna con efectos ecológicos, ya que el conocimiento de la naturaleza de las ancestras que ha sido transmitido por línea materna tiene un papel esencial en muchas comunidades. En la Amazonia brasileña, por ejemplo, algunos estudios han constatado que a comparación de los hombres, las mujeres son capaces de identificar un número mucho mayor de plantas (Stloukal *et al.* 2013, 7), las cuales no solo se utilizan como alimento sino como insumos medicinales. Este conocimiento medicinal ancestral que poseen los pueblos ha servido para preservar la salud de todos los seres que habitan en la comunidad, incluso la de los no-humanos. Tal es el caso de los pobladores de Los Pastos, Colombia, donde con ayuda de la ONG "Agrónomos y Veterinarios Sin Fronteras", recopilaron en un manual la mayoría de los conocimientos tradicionales de salud animal y confirmaron su efectividad; esto con la intención de cuidar la memoria y de "*no depender de los químicos que han empobrecido al suelo, a los animales y las capacidades mentales de las comunidades, y recordando que de la salud animal depende la salud humana*" (Aguirre y Cornillet 2012, 5).

Por todo lo anterior, consideramos una tarea urgente proteger los conocimientos ancestrales contra el pensamiento abismal, el cientificismo y la alta industria químico-farmacéutica que los tilda de atrasados o los caricaturiza como meras prácticas mágicas sin rigor.

4.5. El Movimiento

Llegamos así al último elemento constitutivo de la comunidad, según lo concibe el feminismo comunitario. En los anteriores apartados hemos hablado de cuerpos, de espacio, de tiempo y memoria, una serie de nociones que nos recuerda en parte a los conceptos que estudia la física. Quizá por ello no es de sorprenderse que la última categoría que abordaremos sea la del movimiento. Este ha sido considerado un concepto esencial para una gran variedad de tradiciones de pensamiento, desde el ocultismo con los principios herméticos, pasando por la filosofía con Heráclito, hasta, por supuesto, la física con la ley de conservación de la materia.

El feminismo comunitario nació en el activismo, razón por la cual sus impulsoras son conscientes de la importancia de este elemento, pues han podido constatar cómo gracias a la organización colectiva han logrado que se les reconocieran ciertos derechos. Asimismo, han tomado al movimiento no solo como una categoría política, sino como una herramienta de desideologización que les permite mantener siempre una postura crítica frente a los pensamientos dogmáticos internos y externos. "*El movimiento nos garantiza que los derechos conquistados no se vuelvan instituciones pesadas que ahoguen las utopías por las cuales luchamos*" (Paredes 2014, 113). De igual modo, el movimiento las impulsa a dejar todo conformismo y a estar en constante retroalimentación para no ser cazadas por el patriarcado ni el neoliberalismo, ambos monstruos polimorfos capaces de neutralizar y capitalizar las oposiciones.

"*Por otra parte, es necesario además hablar del movimiento en su contenido relacional y no cerrado*", nos dice Paredes (2014, 114). Es decir, el movimiento es la condición *sine qua non* que posibilita la interacción con otros seres, una comunidad viva siempre está en relación con otras, por lo tanto, ninguna debe aspirar a coartar el movimiento de otra, lo que se debe hacer es formar una comunidad de comunidades. No obstante, no hay que olvidar que ninguna comunidad es unívocamente delimitada, ninguna es pura e inmutable, pues hay movimiento incluso dentro de esta. La identidad de las personas y las comunidades no están totalmente predeterminadas desde su inicio, pero tampoco son vasijas vacías y abstractas perdidas en lo equívoco; somos y no somos, diría Heráclito. De ahí la importancia del proceso: "*el movimiento desde nuestra categoría, lleva en su seno algo mucho más importante que lo define en el camino, y éstos son los procesos que se dan en medio*", apunta Paredes (2014, 113).

Ahora bien, la recuperación y defensa del movimiento en su contenido relacional también implica reivindicar el derecho a la movilidad nacional e internacional. Frente al mercado global, la economía especulativa, los efectos del cambio climático y otras circunstancias problemáticas de escala planetaria, parece absurdo que sigan existiendo nacionalismos y xenofobias. Sin embargo, el *summum* de la absurdidad humana, es el hecho de designar como "fronteras naturales" a diferentes elementos del ecosistema. Tal es el caso de los ríos que, aunque representan muy bien el principio del movimiento, son usados por los gobiernos como "fronteras húmedas" que inmovilizan a los humanos de ambos lados. Por su parte, las fronteras "artificiales" —toda frontera es artificial—, no solo retienen a los humanos, sino también a los no-humanos. En este sentido, un estudio hecho por más de 100 investigadores de todo el mundo y publicado en 2018, analizó los movimientos de 57 especies de mamíferos no voladores y se encontró con que las distancias que recorrían en áreas con una huella humana comparativamente alta eran, en promedio, la mitad e incluso tres veces menos que en áreas con una huella humana baja (Tucker *et al.,* 2018, 1). Aunque esto último era de esperarse, resulta tremendamente alarmante si consideramos que en el actual antropoceno —o quizá debamos decir capitaloceno— entre el 50 y 70% de la superficie terrestre ha sido ya modificada a causa de las actividades humanas (Tucker *et al.,* 2018, 1). De esta manera, la progresiva falta de movilidad animal tiene y tendrá consecuencias desastrosas no solo para las especies en cuestión, sino para el planeta entero.

> Los movimientos de animales son esenciales para el funcionamiento de los ecosistemas porque actúan como enlaces móviles y mediadores en procesos clave como la dispersión de semillas, la dinámica de la red alimentaria (incluidas las interacciones entre herbívoros y depredadores y presas), así como para la metapoblación y la dinámica de las enfermedades. (Tucker *et al.,* 2018, 4)

Asimismo, la falta de movimiento genético representado en la endogamia es un factor importante para el incremento de la vulnerabilidad frente a las enfermedades, resultando así un riesgo para la conservación de las especies (Godoy 2009, 24). Por todo esto es sumamente necesario el desarrollo de una disciplina especializada, como lo es la "ecología del movimiento" (Robledo-Arnuncio y González Martínez 2009).

Como podemos observar, el movimiento es el eje de toda la vida, pues además de ser esencial para las culturas humanas, lo es para la existencia de las plantas y los animales. A propósito de ello, Jorge Drexler (2017) escribió líricamente: "*Lo mismo con las canciones, los pájaros, los alfabetos, si quieres que algo se muera, déjalo quieto*".

5. Reflexiones finales

A través de este artículo hemos querido bosquejar el gran potencial ecoético que posee el feminismo comunitario de América Latina y señalar la pertinencia de usar sus categorías para dotar a las luchas ecológicas de un impulso crítico, feminista, descolonial y procurador de la comunidad.

Así, al hablar del "cuerpo-tierra" constatamos la ecodependencia de la cual parten sus teóricas, pues son conscientes de que las personas somos seres vulnerables que precisamos cultivar y cuidar nuestros cuerpos, pero también nuestras tierras. De ahí que dicha vulnerabilidad no deba ser entendida como pasividad o debilidad, todo lo contrario, recordemos que la consigna es "la recuperación y defensa". Sin embargo, estos cuerpos que somos deben ser considerados dentro de la "red de la vida". Erróneo es concebirlos como unidades autosuficientes o propiedades liberales infranqueables, la cuestión sobrepasa los conceptos y dualismos monolíticos, por eso exhortan a vivir el cuerpo con dinamismo y creatividad. Pero el vivir siempre es convivir, por lo tanto, el buscar el *Sumak Qamaña* implica reconocer otros cuerpos no humanos, tanto de animales como de vegetales.

El tener esto en cuenta nos ha impulsado a buscar someramente en uno de los textos paradigmáticos de Abya Yala algún germen de reconocimiento corporal no-humano. De inmediato hemos encontrado que en el *Popol Vuh* existe esa consideración hacia diferentes animales y que en la tradición oral mesoamericana yace en algunos casos el imperativo de protección de los animales. Con esto no queremos decir que todas las prácticas de entonces fueran ecoéticas o respetuosas de otros cuerpos, sino que, al contrario de lo que se suele creer, no solo en el pensamiento europeo encontramos un vestigio de ética hacia los animales no-humanos.[6]

Ahora, con respecto al segundo elemento de la comunidad: el espacio, hemos visto que los cuerpos no pueden ser concebidos sin un lugar donde la vida se mueva y promueva. Todos estamos influidos por el espacio, pero a su vez él influye en nosotros. Es por lo que hemos proclamado el cese de la neutralidad espacial, pues siempre existe un riesgo latente de dominación fáctica a favor de la inmediatez, la eficiencia y la productividad. Es así como debemos defender incluso las calles, no como lugares de mero tránsito, sino como desdoblamientos corporales de los distintos seres. Para este acometido, hemos indicado la necesidad de resignificar los conceptos espaciales. De modo heurístico, mencionamos cómo la noción de "exterior" está cargada de un ánimo segregativo, por lo cual abogamos recurrir a otras nociones más incluyentes, como es el caso de la palabra nahuatl *quiahuac*.

No obstante, reivindicar la reconceptualización del espacio sin hacer lo mismo con el tiempo sería insuficiente, ya que la "red de la vida", al igual que nuestro plano físico, está influida por una cualidad espaciotemporal. En sintonía con esto, vimos que las feministas comunitarias luchan tanto por despatriarcalizar como por descolonizar la temporalidad. Si tuviésemos que graficar, dibujaríamos esta operación como la sustitución de la "línea abismal" a favor del círculo. Señalamos que este paradigma circular debe englobar a toda la diversidad de cuerpos y espacios sin dejar de respetar sus respectivos procesos, y resguardarlos de la lógica ecocida y epistemicida. Ya que el tiempo es inseparable de la materia, tenemos que reivindicar aquél como un derecho natural, así como impulsar una ecología doble e indisoluble: la de los saberes y de la biosfera.

[6] Efectivamente, en la mayoría de los trabajos se suelen identificar como textos pioneros únicamente los provenientes de Europa y Estados Unidos. Entre estos encontramos a personajes como las aristócratas inglesas del siglo XVII Margaret Cavendish y Anne Conway, el filósofo B. Spinoza, el también filósofo y economista John Stuart Mill, el escritor estadounidense H. David Thoreau, las teóricas y militantes sufragistas, etc. Además, se llega a afirmar que el pensamiento ético en relación con el mundo animal y vegetal es fruto exclusivo y consecuente de las ideas originadas en la Ilustración.

Justamente, se pudo observar la sinergia obtenida de dicha amalgama cuando estudiamos la memoria como elemento de la comunidad. En este apartado mencionamos cómo la femealogía, al recuperar las experiencias de las ancestras, puede tener un impacto positivo a diferentes niveles del ecosistema. Para ilustrar esto, revisamos brevemente algunos casos concretos de América Latina donde se ponen de manifiesto las implicaciones ecológicas de la recuperación y protección de la memoria.

Finalmente, abordamos al movimiento como la última categoría, la cual posee una gran plasticidad teórica y práxica. En efecto, comentamos que este elemento representa de cierta forma un imperativo de acción política y de autocrítica permanente. Además, vimos que las feministas comunitarias insisten en la naturaleza relacional del movimiento que nos impele a trabajar por la interculturalidad. Posteriormente, y al tener en cuenta las anteriores categorías, extendimos esta consideración a los cuerpos de animales no-humanos y abogamos por su derecho a la movilidad. De lo contrario, al coartar el movimiento de los distintos seres a causa de nuestro *modus vivendi* en este capitaloceno, ponemos en riesgo la estabilidad de todos los ecosistemas y las condiciones propicias para la vida humana.

De esta manera, hemos querido hacer notar la pertinencia y utilidad de usar los elementos rectores del feminismo comunitario como directrices en la búsqueda de producción y reproducción de la vida humana y no humana, deviniendo así en categorías ecoéticas, las cuales son interdependientes y deben estar en constante retroalimentación y dinamismo. Asimismo, a partir de ellas hemos podido derivar una serie de consignas, a saber: reconocer la diversidad corporal; resignificar los conceptos espaciales –por ejemplo, preponderar la noción de *quiahuac* por encima de la de "exterior"–; reivindicar el tiempo y los procesos como derechos naturales; aceptar la indisolubilidad de la ecología doble; identificar y promover el potencial de la memoria en la protección de la vida; y, por último, estudiar, entender y respetar la movilidad animal.

Si bien estos postulados se han esgrimido desde diferentes perspectivas y pueden ser expuestos de otras maneras, es menester valorar la capacidad de las experiencias y el pensamiento latinoamericanos, en este caso del feminismo comunitario, para formular guías que nos ayuden a orientar nuestro actuar, así como imprimir en la ecoética un espíritu protector no solo de los ecosistemas, sino de las epistemologías. Por esta razón, abogamos por el reconocimiento del feminismo comunitario como una teoría práxica de primer orden y nos posicionamos en contra de confinarla o caricaturizarla como una mera anécdota local realizada por un puñado de mujeres indígenas.

En definitiva, el feminismo comunitario se planta firme y encara directamente al capitalismo, al neoliberalismo, al patriarcado y al colonialismo. Sus activistas tienen la convicción de que los problemas mundiales no se pueden atender únicamente desde los individuos, sino que se debe pensar y actuar desde la comunidad. Cabe mencionar, además, que las feministas comunitarias reconocen el valor de la pluralidad de las propuestas existentes, por lo que no buscan imponer su visión, ya que eso sería perpetuar el ánimo colonial. Sin embargo, son sumamente críticas con aquellas posturas que se mantienen encerradas en la seguridad y el confort ya sea académico, artístico o institucional. "No creemos más en propuestas que no se empiecen a hacer realidad en el presente, no creemos más en propuestas de personas que no ponen el cuerpo por lo que piensan y sueñan en el cotidiano" (Paredes 2013). Es por ello por lo que, teniendo en mente esa exigencia, nos inclinamos a favor de una academia militante, donde nuestros cuerpos y mentes —que son una misma cosa—, estén comprometidos con la comunidad de seres.

Referencias

Aguirre, Pablo y Cornillet, Amélie. 2012. *Conocimiento ancestral indígena en salud animal*. Colombia: Agrónomos y Veterinarios Sin Fronteras.

bell hooks. 1984. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.

Bouteldja, Houria. 2010. *A lire et relire... Notamment pour la journée des femmes*. Intervención en el "IVème congrès international du féminisme islamique", 22 de octubre, en Madrid, España. Acceso el 16 de noviembre de 2019. http://indigenes-republique.fr/intervention-dhouria-bouteldja-au-iveme-congres-international-du-feminisme-islamique/. (Traducción propia).

Cabnal, Lorena. 2010. "Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala". En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*, editado por ACSUR-Las Segovias, 11-25. Madrid: ACSUR-Las Segovias.

Cabnal, Lorena. 2015. *Feminismo comunitario, una propuesta epistémica, espiritual y política para aportar en la construcción plural de un mundo nuevo*. Conferencia presentada en el "Ciclo sobre Género y Desarrollo: Voces Feministas desde el Sur", 28 de mayo, en Granada, España. Acceso el 16 de noviembre de 2019. https://www.youtube.com/watch?v=2dr3HT-tLtc.

Crenshaw, Kimberle. 1989. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum* 1989 (1): 139-67.

Drexler, Jorge. 2017. "Movimiento". En *Salvavidas de hielo* (CD). Madrid: Warner Music Spain.

Dussel, Enrique. 2016. *14 tesis de ética*. Madrid: Trotta.

Espericueta, José Luis y de la Fuente López, Laura. 2020. "La biopolítica poblacional y las mujeres indígenas en México: la venganza contra la Malinche". En *Políticas públicas en defensa de la inclusión, la diversidad y el género*, editado por María Gorjón, Raquel Guzmán, Ana Nieto, 943-57. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. Acceso el 16 de marzo de 2020.

https://www.researchgate.net/publication/340793457_La_bipolitica_poblacional_y_las_mujeres_indigenas_en_Mexico_la_venganza_contra_la_Malinche

Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice*. *Cambridge*: Harvard University Press.

Godoy, José. 2009. "La genética, los marcadores moleculares y la conservación de especies", *Ecosistemas* 18 (1): 23-33. Acceso el 16 de noviembre de 2019. https://www.revistaecosistemas.net/index.php/ecosistemas/article/view/73

Gran Diccionario Náhuatl. 2012. s.v. "quiahuac". Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México. Acceso el 10 de noviembre de 2019. http://www.gdn.unam.mx/diccionario/consultar/palabra/quiahuac/id/29127

Ley no. 29224. 2008. Perú: Congreso de la República. Acceso el 16 de noviembre de 2019. http://www.leyes.congreso.gob.pe/Documentos/Leyes/29224.pdf

Lugones, María. 2011. "Hacia un feminismo descolonial". *La Manzana de la Discordia* 6 (2): 105-19. Acceso el 16 de noviembre de 2019. https://hum.unne.edu.ar/generoysex/seminario1/s1_18.pdf

Morris, Steven. 2017. "Critics pooh-pooh use of spikes in trees to protect cars from birds". *The Guardian*, 19 de noviembre 2017, Acceso el 16 de noviembre de 2019. https://www.theguardian.com/uk-news/2017/dec/19/bird-spikes-in-bristol-trees-to-protect-cars-cause-dismay.

Paredes, Julieta y Guzmán, Adriana. 2014. *El tejido de la rebeldía: ¿qué es el feminismo comunitario?*. La Paz: Comunidad mujeres creando comunidad.

Paredes, Julieta. 2011. "Women's Plan: Conceptual Framework And Methodology For The Buen Vivir." *Bolivian Studies Journal/Revista de Estudios Bolivianos* 15-17 (1): 191-210. Acceso el 16 de noviembre de 2019. https://bsj.pitt.edu/ojs/index.php/bsj/article/view/9/111

Paredes, Julieta. 2012. "Las trampas del patriarcado". En *Pensando los feminismos en Bolivia,* editado por Diana Urioste, 88-111. La Paz: Conexión Fondo de Emancipación.

Paredes, Julieta. 2013. "Disidencia y Feminismo Comunitario", *E-Misférica* 10 (2): s.p. Acceso el 16 de noviembre de 2019. https://hemisphericinstitute.org/en/emisferica-102/10-2-dossier/disidencia-y-feminismo-comunitario.html

Paredes, Julieta. 2014. *Hilando fino desde el feminismo comunitario.* México: Comunidad mujeres creando comunidad-El rebozo.

Popol Vuh. 1993. Traducido por Adrián Recinos. México: Fondo de Cultura Económica.

Puleo, Alicia. 2005. "Del ecofeminismo clásico al deconstructivo: principales corrientes de un pensamiento poco conocido". En *Historia de la teoría feminista. De la Ilustración a la globalización*, editado por Celia Amorós y Ana De Miguel, 121-52. Madrid: Minerva.

Robledo-Arnuncio, Juan José. y Gonzáles Martínez, Santiago. 2009. "Marcadores moleculares y Ecología del movimiento". *Ecosistemas* 18 (1): 44-51. Acceso el 16 de noviembre de 2019. https://www.revistaecosistemas.net/index.php/ecosistemas/article/view/75

Santos, Boaventura de Sousa. 2010. *Descolonizar el saber-reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.

Sottosopra/Librería de Mujeres de Milán, "(Ha Ocurrido y No Por Casualidad) El Final Del Patriarcado", *Debate Feminista* 17 (1): 169-94. Acceso el 16 de noviembre de 2019. http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/03/articulos/017_13.pdf

Stloukal, Libor, Francesca Guarascio, Nandini Gunewardena, Christine Holding, Susan Kaaria. 2013. *Forests, food security and gender*. Roma: FAO. Acceso el 16 de noviembre de 2019. http://www.fao.org/forestry/37071-07fcc88f7f1162db37cfea44e99b9f1c4.pdf

Tucker, Marlee *et al.* 2018. "Moving in the Anthropocene: Global reductions in terrestrial mammalian movements", *Science* 359 (6374): 1-4. Acceso el 16 de noviembre de 2019. https://science.sciencemag.org/content/359/6374/466

United Nations Development Programme. 2012. *Women Artisans'Association of Arbolsol and Huaca de Barro, Peru.* New York: Equator Initiative Case Study Series. Acceso el 16 de noviembre de 2019. https://sgp.undp.org/resources-155/award-winning-projects/404-women-artisans-association-of-arbolsol-and-huaca-de-barro/file.html

United Nations Development Programme. 2016. *Voices of Impact: Speaking For The Global Commons*. New York: Global Environmental Finance. Acceso el 16 de noviembre de 2019. https://www.undp.org/content/dam/undp/library/Sustainable%20Development/UNDP-GEF_Voices%20of%20Impact_25years_2016.pdf

Valcárcel, Amelia. 1994. *Sexo y Filosofía*. Bogotá: Anthropos.